

UNIVERSIDAD DEL SALVADOR
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DOCTORADO EN FILOSOFÍA

**BERGSON CRÍTICO DE LA CONCEPCIÓN
KANTIANA DEL AUTOCONOCIMIENTO**

LA INTUICIÓN DE LA *DURÉE* COMO SUPERACIÓN DEL ESCEPTICISMO
METAFÍSICO PRESENTE EN LA *CRÍTICA DE LA RAZÓN PURA*



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

Autor: Jorge Martín

Director: Dr. Bernardo Nante

BUENOS AIRES
2013

ÍNDICE

| | |
|--------------------|---|
| INTRODUCCIÓN | 3 |
|--------------------|---|

PRIMERA PARTE: BERGSON INTERPRETE DE LA CONCEPCIÓN KANTIANA DEL AUTOCONOCIMIENTO

| | |
|--|----|
| 1.1. Introducción | 10 |
| 1.2. La <i>revolución copernicana</i> de Kant | 13 |
| 1.3. La <Estética trascendental> | 18 |
| 1.4. La <Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento> | 25 |
| 1.5. La <Refutación del idealismo> | 41 |
| 1.6. El <Paralogismo de la razón pura> | 48 |
| 1.7. La <Antinomia de la razón pura> | 58 |
| 1.8. Conclusión | 66 |

SEGUNDA PARTE: BERGSON CRÍTICO DE LA CONCEPCIÓN KANTIANA DEL AUTOCONOCIMIENTO

| | |
|--|-----|
| 2.1. <i>Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia</i> | 70 |
| 2.1.1. Introducción | 70 |
| 2.1.2. El proceso de espacialización | 72 |
| 2.1.2.1. El espacio y el número | 73 |
| 2.1.2.2. Las causas de la espacialización | 79 |
| 2.1.3. La naturaleza cualitativa de la vida psicológica | 86 |
| 2.1.4. La substancialidad del yo | 97 |
| 2.1.5. El acto libre | 109 |
| 2.1.5.1. El determinismo físico | 111 |
| 2.1.5.2. El determinismo psicológico | 114 |
| 2.1.5.3. La crítica a la libertad kantiana | 121 |
| 2.1.6 Conclusión | 124 |
| 2.2. <i>Materia y memoria</i> | 126 |
| 2.2.1. Introducción | 126 |

| | |
|--|-----|
| 2.2.2. Una teoría pragmática de la percepción | 130 |
| 2.2.3. Las dos memorias | 136 |
| 2.2.4. La memoria y una teoría general de la vida mental | 146 |
| 2.2.5. Una metafísica de la materia | 153 |
| 2.2.6. La libertad y la necesidad | 165 |
| 2.2.7. Conclusión | 169 |
| 2.3. <Introducción a la metafísica> | 174 |
| 2.4. <El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica> | 189 |
| 2.5. <i>La evolución creadora</i> | 194 |
| 2.5.1. Introducción | 194 |
| 2.5.2. El impulso vital | 197 |
| 2.5.3. El instinto y la inteligencia | 216 |
| 2.5.4. El hombre | 224 |
| 2.5.5. Los sistemas filosóficos | 235 |
| 2.5.6. Conclusión | 246 |
| 2.6. <El alma y el cuerpo> | 248 |
| 2.6.1. Los orígenes metafísicos del epifenomenismo | 249 |
| 2.6.2. La supervivencia del alma | 253 |
| CONCLUSIÓN | 257 |
| BIBLIOGRAFÍA | 262 |
| 3.1. Bibliografía primaria | 262 |
| 3.2. Bibliografía secundaria | 263 |



INTRODUCCIÓN

Hace exactamente un siglo, la filosofía de Bergson estaba en plena fase de consolidación y expansión, cuando la Primera Guerra Mundial puso fin en forma abrupta a este movimiento intelectual. Sin duda, el filósofo siguió publicando obras después de esta tragedia, incluso de gran envergadura, aunque la mentalidad colectiva ya había cambiado, estaban surgiendo nuevas escuelas de pensamiento y todo indicaba que su tiempo de gloria había concluido.

Al *boom* Bergson sucedió un largo e injusto período de olvido, del cual sólo hace algunas décadas se ha comenzado a salir. Esto se manifiesta en la cantidad y la calidad de los escritos aparecidos desde mediados de los años ochenta que se refieren al filósofo francés, sobre todo en su país. Este renacimiento ha sido favorecido por la publicación de sus cursos inéditos, de su inmensa correspondencia y, especialmente, de la primera edición crítica de sus obras bajo la supervisión de Frédéric Worms (el principal especialista que hay actualmente sobre su filosofía).

Sin embargo, la etapa de ocaso del bergsonismo fue necesaria y, hasta cierto punto, positiva. La popularidad que logró, sobre todo a partir de la publicación de *La evolución creadora* (1907), fue al precio de una vulgarización de su pensamiento que terminó desnaturalizándolo por completo, incluso por parte de sus seguidores. Como decía Charles Péguy, “la filosofía de Bergson es casi tan mal comprendida por sus adversarios como por sus partidarios”¹. Por eso, ha llegado el momento de estudiarla con rigurosidad, como se analiza toda obra clásica, alejados de las pasiones extremas que suscitó cuando apareció en el escenario intelectual europeo de fines del siglo diecinueve. Sólo de este modo podremos descubrir si tiene algo original que aportar a la filosofía actual.

En un artículo ya célebre, Jürgen Habermas caracterizó el pensamiento contemporáneo como post-metafísico y sostuvo que carecemos de toda alternativa frente a él². Sin entrar en un estudio histórico detallado de esta cuestión, se puede afirmar, no obstante, que la doctrina kantiana expuesta en la *Crítica de la razón pura*, ha colaborado significativamente para decretar la muerte de la metafísica, al menos

¹ *Nota sobre Bergson y la filosofía bergsoniana*, p. 305.

² Cf. “Motivos del pensamiento postmetafísico”. En *Pensamiento postmetafísico*, pp. 38-63.

entendida como disciplina especulativa que aspira a conocer lo incondicionado³. El objetivo de nuestra tesis consiste precisamente en mostrar cómo la filosofía de Bergson supera el escepticismo metafísico⁴ de Kant y sienta las bases de lo que consideramos debe ser la metafísica futura.

Hemos circunscripto la crítica de Bergson a la teoría kantiana del autoconocimiento⁵, la cual ha sido caracterizada por un especialista como “la parte más oscura y difícil de su filosofía”⁶. Dada la complejidad de este tema, y las múltiples lecturas a las cuales ha dado lugar, hemos tenido que dividir nuestro trabajo en dos partes claramente diferenciadas. En la primera, nos limitamos a presentar la interpretación que da Bergson de aquellos pasajes de la *Crítica de la razón pura* (la única de las tres *Críticas* que ha tenido realmente en consideración) que están relacionados con esta cuestión. En la segunda, analizamos las objeciones que él le dirige a esta doctrina y cómo pretende

³ En esta obra, Kant define a la metafísica como “un conocimiento racional especulativo enteramente aislado que se eleva por completo por encima de las enseñanzas de la experiencia, y que lo hace mediante meros conceptos” (BXIV). Para este autor, la metafísica es una disposición natural en el hombre (cf. B21). Esto significa que, por su propia constitución, la razón humana se hace ciertas preguntas, siendo las principales las referidas a Dios, a la libertad y a la inmortalidad (cf. B395 nota). Sin embargo, el ser humano está incapacitado para responderlas (cf. AVI). Es decir, que esta disciplina es, por un lado, necesaria (de hecho, es probable que nunca desaparezca, cf. BXXXI), pero, por otro, imposible (al menos, desde el punto de vista especulativo). La *Crítica de la razón pura* cumple, por tanto, una función negativa (cf. BXXIV), en la medida en que explica por qué la metafísica no puede constituirse en una ciencia y por qué nos está vedado un conocimiento teórico de los objetos suprasensibles. Pero también tiene una función positiva (cf. A850=B878), según la cual se orienta hacia la construcción de una metafísica de la naturaleza (que no es otra cosa que la propia filosofía trascendental, en tanto conocimiento *a priori* de todo objeto de experiencia posible) y una metafísica de las costumbres (como conocimiento práctico o moral (cf. BXXV) de aquellas ideas que tienen que ver con los fines necesarios y esenciales de la humanidad, y que realiza dicha disposición natural).

⁴ Esta expresión es utilizada por Bergson: “Sobre los tres puntos esenciales, existencia de los cuerpos, existencia del alma, existencia de Dios, la *Crítica de la razón pura* parece desembocar en el escepticismo metafísico” (“Compte rendu des Principes de métaphysique et de psychologie de Paul Janet”. En *Mélanges*, p. 402).

⁵ El propio Bergson indica que es en este punto que se debe concentrar principalmente la crítica a Kant: “Pero si esta concepción positiva del noumenon está latente, implicada en todo el curso de la *Crítica*, tenemos el derecho de preguntarnos si el pensamiento no es capaz de ir más lejos aun, de buscar si no tendríamos, en casos privilegiados al menos, la intuición de esta unidad viviente, interior y no más exterior a la diversidad, si no tendríamos intuiciones intelectuales. Ahora bien, creemos que nuestra personalidad, cuando se la descubre de lo que tiene de superficial y de adquirido, nos es justamente dada en una intuición de este género; y que el análisis tan interesante hecho por Kant de la idea de persona no se aplica a la idea que poseemos de nosotros mismos en una intuición profunda, en la que captamos en una sola vez la unidad y la multiplicidad de nuestros fenómenos, apareciéndonos nuestra duración como un todo indiviso. Como sea, es sobre este punto que una crítica del kantismo debe referir su esfuerzo” (“Leçons sur la Critique de la raison pure”. En *Cours III*, pp. 173-174).

⁶ Paton, *The Categorical Imperative. A study in Kant's moral philosophy*, p. 233.

superarla a partir de su gran descubrimiento, que es la intuición de la *durée*. Al respecto, es importante tener en cuenta que el bergsonismo no es una filosofía negativa que se queda en la mera refutación, sino que siempre aspira a aportar una verdad positiva⁷.

En cuanto a la primera sección (que es introductoria), es claro que en su obra publicada Bergson no hace un estudio detallado y sistemático de la postura kantiana. Por eso, durante mucho tiempo se pensó que “la experiencia de la duración y de la libertad prosigue en un clima de <omisión> del kantismo”⁸. Esta afirmación, que se encuentra en el libro más completo escrito hasta ahora sobre las relaciones entre ambos filósofos, tenía sentido quizá en el momento en que fue escrita (1966), porque se desconocían los cursos dictados por Bergson⁹. En la actualidad, las cosas han cambiado puesto que se han editado sus clases, y para el desarrollo de nuestro tema es preciso recurrir a dos de sus cursos dictados en el Liceo Henri-IV: las lecciones de psicología pronunciadas en el año escolar 1892-1893, y las lecciones sobre la *Crítica de la razón pura* dictadas en el año lectivo 1893-1894¹⁰. A partir de estos textos, hemos podido

⁷ “Yo estimo que el tiempo consagrado a la refutación, en filosofía, es generalmente tiempo perdido. ¿Qué permanece de tantas objeciones elevadas por tantos pensadores unos contra otros? Nada o poca cosa. Lo que cuenta y lo que permanece, es lo que se ha aportado de verdad positiva: la afirmación verdadera sustituye a la idea falsa en virtud de su fuerza intrínseca y resulta ser, sin que se haya tomado el trabajo de refutar a nadie, la mejor de las refutaciones” (“<Fantômes de vivants> et <recherche psychique>”. En *L'énergie spirituelle*, pp. 62-63). Pero, por otra parte, Bergson mismo ha reconocido que “mis libros han sido siempre la expresión de un descontento, de una protesta... Yo habría podido escribir muchos otros, pero no escribí sino para protestar contra lo que me parecía falso” (Jean de la Harpe, “Souvenirs personnels d'un entretiens avec Bergson”. En A. Béguin-P. Thévenaz, *Henri Bergson. Essais et témoignages recueillis*, p. 359).

⁸ Barthélemy-Madaule, *Bergson adversaire de Kant*, p. 13.

⁹ En forma más reciente se han escrito tres artículos destacables sobre ambos filósofos por parte de importantes especialistas en la obra de Bergson: “L'intelligence gagnée par l'intuition? La relation entre Bergson et Kant” (F. Worms), “Kant précurseur manqué de Bergson” (A. Panero) y “La relève intuitive de la métaphysique: le kantisme de Bergson” (C. Riquier). Este último autor ha sugerido en su texto que está preparando una confrontación completa entre ambas posturas filosóficas (cf. F. Worms-C. Riquier (éds.), *Lire Bergson*, p. 59).

¹⁰ Como es sabido, Bergson prohibió de manera categórica en su Testamento la publicación de sus cursos y cartas: “*Declaro haber publicado todo lo que quería entregar al público. Por tanto prohíbo formalmente la publicación de todo manuscrito, o de toda porción de manuscrito mío que se pudiera encontrar en mis papeles o en otra parte... Prohibo la publicación de todo curso, de toda lección, de toda conferencia que se hubiera podido tomar en nota o de la cual yo mismo hubiera tomado nota. Prohibo igualmente la publicación de mis cartas...*” (citado por R.-M. Mossé-Bastide, *Bergson éducateur*, p. 352). Sin embargo, sus herederos (primero su hija Jeanne, y luego la familia Neuburger) fueron autorizando progresivamente la publicación de su correspondencia y de sus cursos. La edición de estos últimos es ciertamente muy provechosa para el estudioso de su filosofía, porque puede iluminar algunos aspectos de la obra publicada por él, pero en ningún caso pueden ponerse estos textos a un mismo nivel. En este sentido, la afirmación de Henri Hude (el principal editor de sus cursos) según la cual la obra de Bergson estaría compuesta de dos mitades, los libros y los cursos, y “que ninguna de estas mitades es

reconstruir la interpretación que hacía Bergson de algunos puntos claves de la primera *Crítica*: la “revolución copernicana”, la *estética trascendental*, la *deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento*, la *refutación del idealismo*, el *paralogismo de la razón pura* y la *antinomía de la razón pura*.

En la segunda sección (que es la principal), y para comprender sus críticas, exponemos las ideas fundamentales de Bergson tal como las ha ido desarrollando cronológicamente en sus principales obras. Para nuestro propósito, que es determinar si la refutación bergsoniana del idealismo trascendental es correcta, es decir si es factible un conocimiento metafísico de nuestra esencia personal, son imprescindibles tres libros: *Ensayo sobre los datos inmediatos de la conciencia* (1889), *Materia y memoria* (1896), *La evolución creadora* (1907), y tres artículos: “Introducción a la metafísica” (1903), “El cerebro y el pensamiento: una ilusión filosófica” (1904), “El alma y el cuerpo” (1912). Lo que irá surgiendo, a medida que analicemos estos textos, es la relación compleja que tenía la filosofía de Bergson con la de Kant. El primero le reconoce al alemán el haber terminado definitivamente con la metafísica dogmática basada en la idea de que, con argumentos dialécticos, se puede conocer lo incondicionado. Pero para él, la metafísica que desarrolla no tiene nada en común con la que se practicaba antes que Kant porque está fundamentada sobre nuevas bases que la *Crítica de la razón pura* no ha vislumbrado. Lo que tendremos que demostrar, entonces, es que *Kant ha desembocado en el escepticismo metafísico en su doctrina del autoconocimiento porque ha espacializado el tiempo, y Bergson lo ha superado porque ha intuitido la duración*. Es decir, *que la nueva metafísica sólo es posible a través de una experiencia de lo absoluto y no es una totalidad acabada: entre la ignorancia absoluta y la omnisciencia, se encuentra el conocimiento probable susceptible de un progreso indefinido*¹¹.

Indicada la meta a la cual aspiramos, sólo nos resta mencionar para terminar con estas palabras introductorias algunos principios hermenéutico-metodológicos que hemos

verdaderamente inteligible sin la otra” (*Bergson I*, p. 11), es discutible desde todo punto de vista.

¹¹ La antítesis de este último planteo se encuentra en este famoso párrafo escrito por Kant: “Sólo que esta ciencia es la metafísica y ello hace que la cosa cambie por entero. Se trata de un mar sin riberas en donde el progreso no deja huella alguna, y cuyo horizonte carece de término visible que permitiera percibir cuán cerca se esté de él. Por lo que respecta a esta ciencia, que por lo demás ha quedado casi siempre tan sólo en idea, es muy difícil la tarea propuesta, tanto como para desesperar casi de la posibilidad de resolverla; y aun si ello se lograra, la condición prescrita: poner ante los ojos en una breve disertación los progresos habidos, acrecienta encima la dificultad. Pues metafísica es, en su esencia e intención final, un todo acabado: o todo o nada” (*Los progresos de la Metafísica desde Leibniz y Wolff*, p. 8).

tenido en cuenta en nuestro trabajo. A simple vista, Bergson parece un autor sencillo, ya sea porque toca temas de interés masivo (el sueño, la risa, el déjà vu, etc.) ya sea por su extraordinario estilo literario; pero cuando se quiere comprenderlo con precisión y, sobre todo, exponer sus ideas, se percibe la extrema dificultad de su pensamiento¹². El camino fácil, seguido por muchos de sus comentaristas para no estudiarlo en profundidad, es restarle importancia aduciendo que es un poeta o un literato pero no un filósofo¹³. Para refutar este planteo, sólo basta remitir al lector, por ejemplo, al segundo capítulo de *Materia y memoria* o al primero de *La evolución creadora*, donde se manifiesta la vasta y profunda información científica que manejaba Bergson (y que es preciso conocer para entender su filosofía). De modo que, para un abordaje serio de su pensamiento filosófico, es preciso hacer obra de exégesis y no de libre interpretación, a fin de lo cual es necesario fundamentar cada afirmación con referencias textuales precisas (de aquí la abundancia de citas en nuestra tesis)¹⁴; la doctrina de Bergson es un organismo y no un ensamblaje de partes¹⁵, por eso no se puede aislar un tema del resto sin desnaturalizarlo (es decir, que nuestro trabajo no se podía limitar a yuxtaponer los textos bergsonianos en los que se critica a Kant, lo cual hubiera sido una tarea muy sencilla pero superficial; para refutar el kantismo, hay que movilizar todo el pensamiento de Bergson); el estudio de su filosofía debe respetar la cronología de sus obras (una interpretación que no contempla el orden histórico de los escritos comete necesariamente errores más o menos groseros, ya que en estos también se observa una evolución creadora de modo tal que cada nueva incorporación implica un reajuste del conjunto)¹⁶; por último, el mejor intérprete del filósofo es siempre el propio filósofo

¹² Cf. A. Bouaniche, "Lire l' *Essai* à la lumière de l'acte libre". En F. Worms-C. Riquier (éds.), *op. cit.*, pp. 20-21.

¹³ Cf. A. Cherniavsky, "Uso de la lengua o abuso del lenguaje. Función y valor de la metáfora en el discurso filosófico". En AA.VV., *¿Inactualidad del bergsonismo?*, pp. 295-305.

¹⁴ Nuestro modelo aquí ha sido el libro de L. Husson, *L'intellectualisme de Bergson. Genèse et développement de la notion bergsonienne d'intuition*, probablemente la obra más rigurosa sobre este filósofo escrita en la primera mitad del siglo veinte. Cf. p. XII.

¹⁵ Cf. H. Bergson, "L'intuition philosophique". En *La pensée et le mouvant*, p. 127.

¹⁶ Cf. L. Husson, "Hacia una metafísica positiva. La filosofía de Bergson". En J. Chevalier, *Historia del pensamiento IV*, pp. 505-506. Al respecto, un buen ejemplo de lo que no se debe hacer (vinculado con nuestro tema), se encuentra en el artículo de C. Revilla Guzmán: "Intuición y metafísica: anotaciones a la crítica de Bergson a Kant". Aquí se desprende un tema del resto de la obra (la intuición de la duración, sin explicar esta última), y no se tiene en cuenta el desarrollo del pensamiento del filósofo de un texto al siguiente.

(por eso, cuando se puede, hay que aclarar un texto complejo de Bergson con otro texto de Bergson)¹⁷.



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

¹⁷ Este principio lo estableció Georges Canguilhem. Cf. "Commentaire au troisième chapitre de *L'évolution créatrice*". En *Annales bergsoniennes III*, p. 114.

PRIMERA PARTE

BERGSON INTÉRPRETE DE LA CONCEPCIÓN KANTIANA DEL AUTOCONOCIMIENTO



USAL
UNIVERSIDAD
DEL SALVADOR

1.1. Introducción

En 1878 Bergson ingresó en la *Escuela normal superior*, siendo el tercero de su promoción¹⁸. Para esa época, la célebre institución estaba fuertemente impregnada, desde el punto de vista filosófico, del espíritu kantiano. El principal referente de esta orientación era Émile Boutroux, quien había cursado a su vez la *Escuela normal* de 1865 a 1868. Este mismo año, luego de haber finalizado su formación con la agregación en filosofía, fue a perfeccionar sus estudios en Alemania, donde permaneció hasta 1870. Habiéndose retirado en 1875 Alfred Fouillée de la *Escuela normal* por razones de salud, Boutroux fue designado en 1877 para ocupar su puesto de maestro de conferencias¹⁹.

Isaac Benrubi nos transmite las impresiones que Bergson le comunicó sobre su paso por este establecimiento:

Bergson me habló después de la Escuela Normal Superior, en particular de los maestros que tuvo allí. Dice que al principio de su carrera filosófica, es decir en el momento en el que abandonó este establecimiento, tenía la intención de reaccionar enérgicamente contra el kantismo que reinaba ahí y que ejercía una profunda influencia sobre todos los jóvenes filósofos franceses contemporáneos. Émile Boutroux había sufrido en un alto grado la influencia de Edouard Zeller y de Kuno Fischer, imbuidos de kantismo, durante los semestres que estudió en la Universidad de Heidelberg²⁰.

Boutroux fue profesor de Bergson en la *Escuela normal*, y fue quien lo introdujo en un estudio serio del pensamiento kantiano. Sin embargo, el reconocido historiador de la filosofía no parece haber dejado el mejor recuerdo en su ex-alumno. En un diálogo con Jacques Chevalier, Bergson dice de su antiguo maestro:

Siempre quise mal a Boutroux -me dice Bergson- por haberme enseñado en la Escuela Normal que el punto de partida obligado de toda investigación y especulación filosófica es Kant: cuando el único punto de partida, para cada uno de nosotros, no puede ser otro que nosotros mismos²¹.

¹⁸ Cf. P. Soulez-F. Worms, *Bergson*, p. 51. El primero de la promoción fue Jean Jaurès. Tuvieron como condiscípulos a Alfred Baudrillard y a Émile Durkheim.

¹⁹ Cf. J. Ingenieros, *Emilio Boutroux y la filosofía francesa*, pp. 34 y 61. Boutroux enseñó de 1877 a 1885 en la *Escuela normal superior*, antes de obtener la cátedra de Historia de la filosofía moderna en la *Sorbonne*.

²⁰ "Un entretien avec Bergson". En A. Béguin-P. Thévenaz, *op. cit.*, pp. 368-369.

²¹ *Conversaciones con Bergson*, p. 304.

Más allá de este malestar de Bergson, es claro que Boutroux marcó la formación del joven filósofo, y por eso, para nuestro estudio, es imprescindible determinar cuál es el Kant que le transmitió. Para esto, contamos con dos textos fundamentales: por un lado, el artículo "Kant" publicado por Boutroux en la *Grande Encyclopédie* en 1895²²; por otro, el libro *La philosophie de Kant*, que recoge su curso dictado en la *Sorbonne* en 1896-1897²³. Si bien estos trabajos son posteriores a la época del encuentro con Bergson en la *Escuela normal*, podemos tomarlos como base para conocer la interpretación de la filosofía trascendental que Bergson recibió en su juventud.

Una primera referencia interesante que hace Boutroux en su artículo, tiene que ver con el vínculo entre el filósofo alemán y Francia. Él muestra cómo la filosofía francesa, desde diversas perspectivas, ha dialogado con el idealismo kantiano desde fines del siglo XVIII y a lo largo de todo el siglo XIX:

Desde 1773, Kant es apreciado en Estrasburgo. En 1796 se comienza a traducir sus obras al francés; en 1799, Degérando expone su sistema. Mme. de Staël habla con entusiasmo de aquél que considera como un apóstol del espiritualismo del sentimiento. En 1818, V. Cousin enseña la moral de Kant; en 1820, expone la *Crítica de la razón pura*. Su propia teoría de la razón debe más de un rasgo a la influencia de Kant. Luego de haber sido así utilizado en vista de doctrinas fundadas sobre otros principios, tales como el eclecticismo, el positivismo, la moral independiente, el kantismo ha sido estudiado y desarrollado por sí mismo, especialmente por Renouvier, Janet, Lachelier, Pilon. Renouvier y Pilon, a los cuales se ha unido Dauriac, sostienen, bajo el nombre de *criticismo*, una doctrina que, a la inversa del neokantismo alemán, resalta la excelencia de la moral kantiana. Ellos subordinan directamente la razón teórica a la razón práctica al considerar la voluntad como el primer principio de toda certeza; además, al abolir el nouménos, ellos erigen las leyes naturales en realidad última, y disponen, en la serie misma de los fenómenos, un lugar para la iniciativa de la libertad. Es aun inspirándose en Kant que Secrétan, de Lausana, limita los derechos de la ciencia y eleva por encima de ella la creencia en la

²² Este artículo fue incorporado después en su libro *Études d'histoire de la philosophie*, pp. 317-411. Dice José Ingenieros (quien también fue alumno de Boutroux): "Aristóteles y Kant, escritos para la <Gran Enciclopedia>, son, necesariamente, dos trabajos didácticos. En su género, casi irreprochables. Antecedentes, biografía, doctrina, bibliografía, todo está expuesto con método y claridad. Sería difícil señalar en ninguna otra Enciclopedia dos artículos mejor compuestos sobre tan difíciles personajes; nada sobra, muy poco falta. Dentro de lo posible, Boutroux ha conseguido prescindir de sí mismo al exponer las ideas de los dos grandes filósofos; tan grande es su esfuerzo por alcanzar la máxima objetividad que sus mismos comentarios parecen reflejar el pensamiento de los autores. Respetuoso de la gran obra colectiva a que estaban destinados los dos trabajos, Boutroux ha antepuesto la información crítica a la interpretación propiamente personal; ha prestado con ello un servicio a los estudiosos que saben estimar los sacrificios hechos a la ciencia" (*op. cit.*, p. 67).

²³ Este texto fue publicado en 1926. En el "Prefacio" del libro, Étienne Gilson dice que estas lecciones forman parte de los "clásicos franceses de la historia de la filosofía" (p. 3).

libertad. Bajo formas y grados diversos, el kantismo se encuentra, actualmente incluso, en la mayoría de las doctrinas que se esfuerzan por conciliar, sin perjuicio para una ni otra, la ciencia y la moral²⁴.

Por otra parte, y como es sabido, se desarrolló en Alemania aproximadamente entre 1870 y 1920 una corriente filosófica que propugnaba el retorno a la filosofía kantiana. Si tenemos en cuenta que Boutroux durante su estadía en dicho país tuvo contacto con Edouard Zeller y Kuno Fischer, se comprenderá que hiciera referencia al neokantismo, siendo aquellos filósofos dos de sus principales representantes²⁵:

Se estimó que el pensamiento de Kant había sido falseado por sus continuadores, y que había lugar para retomar las cosas en el punto en el que el maestro mismo las había dejado. Volver a Kant: tal es, especialmente desde una célebre lección de Edouard Zeller sobre la teoría del conocimiento, publicada en 1862, la contraseña de una importante escuela de filósofos llamados neokantianos. Ellos se proponen, sea difundir los propios principios de Kant, sea desarrollarlos, sin consideración de los grandes sistemas metafísicos que han resultado de ellos, de una manera rigurosamente conforme al espíritu de nuestro tiempo. Los principales son: A. Lange, H. Cohen, O. Liebmann, Bonna Meyer, Fr. Paulsen, Albr. Krause, Aug. Stadler, Aloys Riehl, Windelband, Fritz Schultze. La mayoría de ellos, con Lange, se apegan sobre todo a la distinción del conocimiento y de la ciencia, correspondiente a la de los fenómenos y de las cosas en sí, en tanto que esta distinción garantiza, al limitarla, la posibilidad de la ciencia. La filosofía debe ser una teoría del conocimiento, no una concepción del mundo. Las cosas morales pueden ser objeto de fe, no de ciencia. Salvo raras excepciones, entre las cuales se puede citar a Paulsen, estos filósofos relegan al segundo plano o incluso dejan de lado la parte moral y religiosa de la obra de Kant, para hacer salir la parte crítica y antimetafísica²⁶.

Precisamente, la interpretación que da Boutroux de Kant se mueve en el marco general del neokantismo. Esto se observa de manera muy clara en el primer párrafo que le dedica en su artículo a la exposición de la *Crítica de la razón pura*. Aquí se concibe a la filosofía trascendental como una teoría del conocimiento, que presenta como un hecho indiscutible la existencia de la matemática y de la ciencia:

La crítica kantiana de la razón pura es propiamente una teoría de la ciencia. Como Newton ha buscado el principio del sistema de los cuerpos celestes, así Kant busca el

²⁴ "Kant", pp. 403-404. Para un estudio más exhaustivo del ingreso de Kant en Francia, cf. Dominique Bourel: "Les premiers pas de Kant en France". En J. Quillien (éd.): *La réception de la philosophie allemande en France au XIXe et XXe siècles*, pp. 11-26.

²⁵ Sobre el neokantismo, cf. O. Höffe, *Immanuel Kant*, pp. 273-274; M. Caimi, "La tradición kantiana", pp. 369-377.

²⁶ *Op. cit.*, pp. 401-402.

principio del sistema de nuestros conocimientos. La ciencia está dada, como el universo está dado: la filosofía no se pregunta si ella es posible, sino cómo es ella posible, es decir concebible sin contradicción²⁷.

Sin embargo, sería injusto hacer de él un neokantiano puro (en la línea de la Escuela de Marburgo). Boutroux hace una lectura más metafísica de la *Crítica de la razón pura* (destacando el vínculo con la razón práctica), y no privilegia a la *Analítica* por sobre la *Estética* y la *Dialéctica Transcendentales*. Acorde con su método histórico, él ha buscado hacer una interpretación lo más fiel posible del texto kantiano, pero al mismo tiempo no ha querido limitarse al plano de la erudición, sino que se ha inspirado parcialmente en él para abordar los problemas filosóficos que le preocupaban:

No, yo quiero situarme en el propio punto de vista de Kant, tratar de explicar su filosofía como la explicaría él mismo, y sin embargo, luego de haber hecho en este sentido un muy sincero y perseverante esfuerzo, trataré enseguida de extraer algún provecho de este estudio histórico en vista de la solución de las cuestiones que se nos imponen a nosotros actualmente²⁸.

A modo de síntesis, podemos afirmar que la formación filosófica que recibió Bergson en la *Escuela normal superior* fue predominantemente kantiana. Que el maestro que más lo marcó en este sentido fue Émile Boutroux, quien le transmitió, por así decirlo, una interpretación neokantiana heterodoxa. Y que se acostumbró a leer a Kant, no tanto para transformarse en un especialista en su obra, sino para ayudarlo a pensar los debates filosóficos de su propia época. Teniendo en cuenta este marco histórico, ahora podemos pasar al estudio que hace Bergson de la *Crítica de la razón pura*, centrándonos en aquellas cuestiones que se relacionan con la doctrina kantiana del autoconocimiento.

1.2. La revolución copernicana de Kant

El 18 de marzo de 1900 Bergson se presentó como candidato para ocupar la cátedra de Filosofía Griega y Latina del *Collège de France*. Consiguió el cargo y lo desempeñó durante cuatro años. Hacia fines de 1904, él solicitó la transferencia a la cátedra de

²⁷ *Op. cit.*, p. 346.

²⁸ *La philosophie de Kant*, p. 14.

Filosofía Moderna, alegando que sus investigaciones requerían la confrontación con el pensamiento filosófico y científico de la época²⁹. Aceptado el traspaso, dictó diversos cursos en esta institución hasta 1914, cuando fue reemplazado, a su pedido, por Edouard Le Roy.

Para Bergson, detrás de todas las grandes manifestaciones de la filosofía moderna, se encuentra el pensamiento de Descartes. Este filósofo francés es el padre intelectual de la Modernidad, y Bergson se asume como un continuador de la obra de los cartesianos, pero teniendo en cuenta la mayor complejidad de la ciencia de su época³⁰.

En 1915, en un escrito publicado junto a Le Roy sobre “La filosofía francesa”, en ocasión de la Exposición universal e internacional de San Francisco, Bergson presenta el lugar de Descartes en la historia del pensamiento moderno:

Toda la filosofía moderna deriva de Descartes. Seguramente la obra cartesiana, tomada desde un cierto punto de vista histórico, marca una línea de partición, de la cual, de una y otra parte, se extienden dos vertientes de las cuales una se prolonga en plena Edad Media. Sin embargo, si es exacto, en efecto, que esta obra no ha comenzado de modo abrupto, no lo es menos que Descartes fue, ante todo, un genio creador, fuente de un espíritu nuevo: de él procede toda la filosofía moderna y, en particular, a partir de él únicamente, existe una filosofía que se pueda llamar francesa.

No intentaremos resumir su doctrina: cada progreso de la ciencia y de la filosofía permite descubrir en ella algo nuevo, de manera que compararemos con gusto esta obra a las obras de la naturaleza, cuyo análisis jamás será terminado. Pero así como el anatomista hace en un órgano o en un tejido una serie de cortes que estudia por turno, así vamos a cortar la obra de Descartes por planos paralelos situados unos por debajo de otros, para obtener de ella, sucesivamente, unas visiones cada vez más profundas.

Un primer corte revela en el cartesianismo la filosofía de las ideas <claras y distintas>, aquélla que ha liberado definitivamente al pensamiento moderno del yugo de la autoridad, para no admitir más otra marca de verdad que la evidencia.

Un poco más bajo, al ahondar la significación de los términos <evidencia>, <claridad>, <distinción>, se encuentra una teoría del método. Descartes, al inventar una geometría nueva, ha analizado el acto de creación matemática. Él aporta así unos procedimientos generales de investigación y de inteligencia, que han sido sugeridos por su geometría.

Al profundizar a su vez esta extensión de la geometría, se llega a una teoría general de la naturaleza, considerada como un inmenso mecanismo regido por leyes matemáticas. Descartes ha proporcionado, pues, a la física moderna su marco, el plan sobre el cual ella no ha cesado jamás de trabajar, al mismo tiempo que ha aportado el tipo de toda concepción mecanicista del universo.

Por debajo de esta filosofía de la naturaleza se encontraría ahora una teoría del espíritu o, como dice Descartes, del <pensamiento>, un esfuerzo por resolver el pensamiento en elementos simples: este esfuerzo ha abierto el camino a las

²⁹ Cf. *Mélanges*, pp. 417, 637-638 y 649.

³⁰ Cf. “Le parallélisme psycho-physique et la métaphysique positive”. En *op. cit.*, p. 493. Sobre el cartesianismo de Bergson, cf. H. Hude, *op. cit.*, pp. 19-20.

investigaciones de Locke y de Condillac. Se encontraría sobre todo esta idea de que el pensamiento existe en primer lugar, que la materia es dada además, y que el mundo material podría, en rigor, no existir sino como representación del espíritu. La acción de pensar es primera: he aquí el *cogito* cartesiano. Todo el idealismo moderno ha salido de aquí, en particular el idealismo alemán.

Finalmente, en el fondo de la teoría cartesiana del pensamiento hay un nuevo esfuerzo por reducir el pensamiento, al menos parcialmente, a la voluntad. Los filósofos <voluntaristas> del siglo XIX se relacionan así con Descartes. No es sin razón que se ha visto en el cartesianismo una <filosofía de la libertad>.

A Descartes remontan, pues, las principales doctrinas de la filosofía moderna. Por otra parte, aunque el cartesianismo ofrece semejanzas de detalle con tales o cuales doctrinas de la Antigüedad o de la Edad Media, no debe nada esencial a ninguna de ellas, menos todavía al espíritu que las anima. El matemático y físico Biot ha dicho de la geometría de Descartes: *Proles sine matre creata* [*Descendencia nacida sin madre* (Ovidio, *Metamorfosis*, II, 553)]. Nosotros diríamos otro tanto de su filosofía³¹.

Una de las principales ideas que destaca Bergson en este texto, es el *cogito, ergo sum* cartesiano. Se puede dudar de la existencia de las cosas materiales, pero no se puede dudar del propio pensamiento. El *yo pienso* nos proporciona un conocimiento indubitable, a saber, el de nuestra propia existencia en tanto somos seres pensantes, y, al mismo tiempo, nos provee el criterio de toda verdad posible. De este modo, la subjetividad que plantea Descartes se constituye en el punto de partida de la filosofía moderna, y desemboca en el idealismo trascendental de Kant y de sus herederos³².

Ahora bien, esta evidencia e inmediatez de la autoconciencia, plantea el arduo problema de las relaciones entre el sujeto y el objeto. ¿Qué certeza tenemos de que nuestras representaciones mentales se corresponden con una realidad objetiva? El racionalismo cartesiano supera el abismo entre las ideas y las cosas recurriendo a una hipótesis metafísica: Dios, en tanto Ser perfecto, es la garantía de la existencia del mundo y de la correspondencia entre el pensamiento y lo real³³. Contra esta postura

³¹ "La philosophie française". En *op. cit.*, pp. 1158-1159.

³² Bergson establece el vínculo entre Descartes y Kant: "Queda la filosofía cartesiana propiamente dicha. Como en todas las obras de genio, se encuentra en esta filosofía, ya esbozadas, ya preformadas, todas las doctrinas filosóficas que debían sucederla. Encontramos en ella una crítica del conocimiento, que debía conducir, por intermedio de Berkeley y Hume, al criticismo de Kant" ("Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine". En *Cours III*, p. 85).

³³ Así lo plantea Bergson en su exposición de la filosofía cartesiana: "Las ideas adventicias y fácticas vienen, pues, de los sentidos, de la imaginación y de la memoria, facultades que Descartes considera como inferiores, simples dependencias del entendimiento, y que no existen sino porque el pensamiento está unido a un cuerpo. Se puede decir que uno de los principales objetos de la filosofía cartesiana ha sido substituir la actividad del entendimiento a la de la imaginación, de los sentidos y de la memoria, es decir en el fondo substituir la deducción y el cálculo a la observación deshilvanada y fragmentaria de las cosas. Pero, para esto, sería

reaccionó el empirista Hume, pero en su afán antimetafísico terminó poniendo en riesgo la validez del conocimiento científico³⁴.

El criticismo kantiano busca un camino intermedio entre estas dos posturas: el dogmatismo y el escepticismo. Uno de los objetivos principales de la *Crítica de la razón pura* es fundamentar un conocimiento riguroso del objeto (como pretendían los racionalistas), pero sin recurrir a ideas metafísicas (como proponían algunos empiristas). Esta búsqueda de superación de la escisión sujeto-objeto o ciencia-experiencia es, para Bergson, lo que ha motivado el proyecto filosófico de Kant. Esto lo plantea aquél en una carta al profesor Kallen en la cual discute sobre su relación con William James:

James, como profundo filósofo que era, no podía no estar asombrado del hecho de que nuestras matemáticas son aplicables a las cosas, e incluso que ellas se aplican cada vez más exactamente a medida que profundizamos más el detalle de la realidad. Hacemos cálculos fundados sobre el pasado, y la experiencia por venir los verifica, como si las cosas estuviesen verdaderamente compuestas de átomos y de corpúsculos sometidos a las leyes de la mecánica. Es esta matemática inherente a las cosas que Berkeley y Hume no habían podido explicar. Si la hubiesen explicado, el kantismo probablemente no se hubiese presentado, porque habría sido inútil. Kant justamente ha buscado explicar cómo las matemáticas son aplicables a un mundo tal como se lo figura el empirismo radical; pero, para esto, ha sido obligado a reducir el empirismo a

necesario probar que los sentidos y la imaginación no hacen sino traducir en una lengua imperfecta e infantil las mismas cosas que el entendimiento nos presenta bajo su forma clara y distinta, es decir en su esencia misma. Es el Ser perfecto el que está destinado, en la filosofía cartesiana, a garantizarnos esta equivalencia. En otros términos, es la metafísica la que funda la física, es la metafísica la que nos permite afirmar *a priori* que las imágenes presentadas sin orden a nuestros sentidos son reducibles a ideas que se deducen matemáticamente unas a otras” (*op. cit.*, pp. 78-79).

³⁴ Bergson recalca que la crítica de Hume al principio de causalidad desencadenó la reforma filosófica de Kant: “He aquí el problema. Hume es el único, según Kant, que lo haya supuesto. Pero no ha tenido en cuenta las matemáticas, y no ha considerado sino la física, cuyo principio, que es el de la causalidad, no es tan evidentemente *a priori*. No ha visto en este principio de causalidad sino una relación empírica, un dato de la experiencia devenido hábito del espíritu, de donde ha concluido en la imposibilidad de nuestro espíritu de superar la experiencia. En otros términos, David Hume ha esbozado una crítica de la razón, al someter a un examen profundo el principio de causalidad, que es la ley de nuestra experiencia, al buscar el origen de este principio. Habiendo creído encontrar el origen de este principio en la experiencia, es a la experiencia que ha limitado nuestro conocimiento. Así, ha procedido según el método crítico; se ha equivocado porque al reducir la causalidad a la sucesión habitual, no explicaba la causalidad, la negaba simplemente. Los fundamentos mismos del conocimiento de la naturaleza estaban arruinados por esto, y es en el escepticismo que se desembocaba. Si Hume hubiese captado la cuestión en toda su generalidad, si hubiese visto todo su alcance, no se habría limitado al examen del principio de causalidad, hubiese tenido en cuenta las matemáticas en las que el carácter *a priori* de los principios es muy evidente, y entonces, en lugar de negar lo *a priori* pura y simplemente, hubiera buscado cómo el conocimiento *a priori* es posible, lo que lo hubiera conducido a plantear precisamente el problema de la razón pura” (“Leçons sur la Critique de la raison pure”. En *Cours III*, pp. 143-144).

un conocimiento de <fenómenos>, y a suponer detrás de los fenómenos <cosas en sí>, situadas fuera del tiempo. Ahora bien, uno de los principales objetos de mis trabajos ha sido dar la solución de este mismo problema pagando menos que Kant, sin suponer <cosas en sí> distintas de los fenómenos, y mostrando que los fenómenos, tomados en su totalidad, es decir vueltos a colocar en la <duración real>, son verdaderamente un absoluto, siendo entonces este absoluto de tal naturaleza que, necesariamente, se presta al conocimiento intelectual o matemático cuando es materia, al conocimiento intuitivo cuando es vida o espíritu. O me equivoco mucho, o es ahí que es necesario buscar la verdadera razón de la simpatía de James por mis trabajos, sobre todo por las conclusiones generales de la <Evolución creadora>. No es solamente, como decís, a la teoría del concepto que daba su aprobación. Veía sin duda también que es en esa dirección que es necesario buscar la clave del acuerdo entre la experiencia y la ciencia³⁵.

La solución propuesta por Kant implica una transformación de la manera tradicional de concebir las relaciones entre el sujeto y el objeto. Así como la matemática y la física se han convertido en disciplinas rigurosas (en *episteme*) gracias a una revolución repentinamente producida, consistente en ir de la idea a la cosa, de la condición a lo condicionado, y no a la inversa como sucedía en sus etapas pre-científicas, de igual modo la filosofía debe rechazar el método tradicional según el cual el conocimiento debe regirse por los objetos. La llamada “revolución copernicana” de Kant, que es la idea fundamental expresada en el prólogo de la segunda edición de la *Crítica*, implica que son los objetos los que deben conformarse a nuestro entendimiento (cf. BXVI-XVIII). De esta manera, el sujeto provisto de ciertas estructuras *a priori* -con sus características de universalidad y necesidad-, se constituye en una suerte de “demiurgo”³⁶ (y no creador, por cuanto el objeto debe sernos dado) de la experiencia que le confiere a ésta su carácter propiamente objetivo. Bergson explica este célebre pasaje de la *Crítica* en estos términos:

Hasta aquí se ha creído, y éste ha sido el postulado de toda metafísica, que nuestro conocimiento debía regularse sobre los objetos. Probemos si no tendríamos más éxito suponiendo que los objetos deben regularse sobre nuestro conocimiento. Una reforma de este género en metafísica sería comparable a la de Copérnico, <el cual viendo que no servía para nada para explicar los movimientos de los cuerpos celestes suponer que los astros se mueven alrededor del espectador, intentó si no valdría más suponer que es el espectador el que gira, permaneciendo los astros inmóviles> [BXVI]. Desde un principio, este método aplicado a la metafísica parece deber suprimir evidentes dificultades. En efecto, si hay intuiciones *a priori* y conceptos *a priori*, es decir, si hay algo en nuestro espíritu anterior e independientemente de la experiencia, y si por

³⁵ Carta fechada el 28 de octubre de 1915. En *Mélanges*, pp. 1193-1194.

³⁶ Esta expresión la utiliza É. Boutroux. Cf. *op. cit.*, p. 85.

otra parte el conocimiento que tenemos de las cosas cuadra con estas intuiciones y con estos conceptos, este acuerdo no podrá explicarse en la antigua hipótesis metafísica sino por una especie de armonía preestablecida entre nuestro espíritu y las cosas. Ahora bien, es ésta una explicación perezosa, no es una explicación. La dificultad se desvanece por el contrario si se supone que las cosas se regulan sobre nuestro espíritu, es decir que las cosas no pueden ser conocidas y devenir objetos de conocimiento sino con la condición de plegarse a nuestras intuiciones y nuestros conceptos. En resumen, <no conocemos *a priori* de los objetos sino lo que nosotros mismos hemos puesto en ellos> [BXVIII]³⁷.

Esta radical transformación que plantea Kant en la esfera cognitiva implica, por un lado, el abandono del realismo gnoseológico, en la medida en que ya no se puede pretender conocer el ente tal como es en sí mismo; y, por otro, el surgimiento de la perspectiva trascendental, que se refiere a todo conocimiento que se ocupa no de objetos sino de nuestro modo de conocerlos *a priori* (cf. B25). En esta nueva concepción, la filosofía debe estudiar aquellos presupuestos no empíricos que hacen posible todo conocimiento objetivo. El objeto, por tanto, ya no se constituye como tal en forma independiente del sujeto, sino que es éste quien fundamenta su carácter universal y necesario. A continuación, analizaremos aquellas condiciones gnoseológicas que preceden a la experiencia, pero que la determinan ontológicamente otorgándole así su validez intersubjetiva.

1.3. La <Estética trascendental>

Tal como lo ha señalado François-Xavier Chenet³⁸, existe una tendencia generalizada entre los estudiosos de Kant que consiste en privilegiar la *Lógica trascendental* en desmedro de la *Estética trascendental*. No obstante, este intérprete sostiene con razón que en esta sección de la *Crítica* se encuentra la base que va a posibilitar posteriormente la fundamentación filosófica del conocimiento objetivo. Es decir, que toda la *Analítica*

³⁷ “Leçons sur la *Critique de la raison pure*”. En *Cours III*, pp. 132-133. Las citas de Bergson de la traducción francesa son aproximadas, cf. *Critique de la raison pure*, vol. I, pp. 13-14. (Esta versión de Tissot, publicada en dos volúmenes en 1864, sigue a la segunda edición de la *Crítica*, pero incluye en los Apéndices [vol. I: pp. 331-368 y vol. II: pp. 437-472] los pasajes de la primera edición que no fueron incluidos en la siguiente. De todas formas, Bergson solo tiene en cuenta en su exposición el texto de 1787, lo cual es importante para comprender su lectura de la deducción trascendental de las categorías).

³⁸ Cf. *L'assise de l'ontologie critique: l'esthétique transcendente*, pp. 3-14.

trascendental reposa sobre esta primera parte, la cual constituye por tanto uno de los pilares del edificio crítico.

En un conocido trabajo³⁹, Jules Vuillemin planteaba que, en relación con la herencia kantiana, las interpretaciones de la *Crítica de la razón pura* han seguido un orden regresivo: los post-kantianos idealistas han interpretado la obra a partir de la *Dialéctica*, los neo-kantianos a partir de la *Análitica*, y los contemporáneos, en particular Heidegger, a partir de la *Estética*. Si tenemos en cuenta los estudios filosóficos en Francia, observamos, como ha recordado Vieillard-Baron⁴⁰, que el estudio de la *Estética* era frecuente a fines del siglo XIX en este país, sobre todo gracias a los análisis de Jules Lachelier y de Émile Boutroux⁴¹.

La *Estética* comienza afirmando que el conocimiento surge de la acción conjunta de dos facultades: la sensibilidad (a través de la cual los objetos nos son dados) y el entendimiento (a través del cual son pensados, es decir son ordenados de acuerdo con ciertas reglas) (cf. A19=B33). Cuando Kant sostiene que ambas fuentes quizá brotan de una raíz común, pero que es desconocida para nosotros (cf. A15=B29), estaba manifestando que el planteo crítico no ofrece una fundamentación última del conocimiento humano. Diversas filosofías posteriores, entre ellas la de Bergson, buscarían trascender -como veremos más adelante- esta limitación autoimpuesta de la *Crítica*.

A diferencia de la tradición racionalista, representada por Leibniz y Wolff, Kant sostiene que entre estas facultades no hay una mera diferencia de grado (entre lo representado confusamente y lo representado con claridad y distinción), sino de naturaleza (cf. A44=B61). Al reconocer el papel de la sensibilidad en el proceso cognitivo, Kant le da la razón al empirismo en su negación de la existencia de las ideas

³⁹ Cf. *L'héritage kantien et la révolution copernicienne: Fichte-Cohen-Heidegger*.

⁴⁰ Cf. "L'espace et le temps chez Kant: difficultés et critiques", p. 129.

⁴¹ Ambos autores forman parte de la tradición del *positivismo espiritualista* francés, de la cual Bergson se considera heredero. Sus tesis doctorales, *Du fondement de l'induction* (de Lachelier), en 1871, *De la contingence des lois de la nature* (de Boutroux), en 1874, son libros célebres que marcaron a generaciones de pensadores en Francia. A pesar de su reconocimiento a ambos autores, Bergson siempre manifestó mayor interés por Lachelier (a quien dedicó su tesis doctoral) que por Boutroux (como ya hemos visto). Dice del primero: "Lachelier despertó a la filosofía universitaria en un momento en que dormía en la doctrina, fácil y amable, de Victor Cousin. Su tesis sobre *Le Fondement de l'induction* permanecerá clásica, como todo lo que lleva la muestra de la perfección. Su doctrina, que apela al kantismo, supera en realidad al idealismo de Kant e inaugura incluso un realismo de un género particular, que podría ser relacionado con el de Maine de Biran" ("La philosophie française". En *Mélanges*, pp. 1172-1173). Sobre la relación entre Bergson y Lachelier, cf. H. Gouhier, *Bergson et le Christ des Évangiles*, pp. 20-29.

innatas y en su creencia de que el hombre no es capaz de realizar intuiciones intelectuales⁴², sino de que todo nuestro conocimiento depende para constituirse de las sensaciones que nos son dadas previamente. No obstante, Kant no es un empirista. Al admitir la necesidad del entendimiento, acepta del racionalismo la tesis de que sin la participación activa del pensamiento no es factible el conocimiento.

La filosofía moderna le ha concedido una particular atención a la problemática del espacio y del tiempo. Sin duda, los revolucionarios cambios científicos que han tenido lugar a partir del Renacimiento favorecieron ese interés. El abandono de la búsqueda de las causas finales, eliminó la pregunta por el *para qué* del movimiento, y la sustituyó por el *cómo* del mismo. Esto condujo, en forma progresiva, a destacar las relaciones espaciales y temporales⁴³. Los filósofos siguieron el camino abierto por los físicos, e hicieron de estas nociones uno de sus objetos centrales de estudio.

En el siglo XVIII los principales pensadores coinciden en distinguir el espacio de los cuerpos que lo ocupan. Al sostener esta postura, estaban rompiendo con la tradición cartesiana para la cual el espacio y la materia se identifican⁴⁴. Sin embargo, no todos están de acuerdo en la forma en que debe concebirse la relación entre ambos. En el momento en que Kant comienza sus reflexiones, las dos grandes posturas que pugnaban por imponerse eran las de Leibniz y Newton; posiciones éstas por las cuales el propio Kant pasaría antes de llegar a su original planteo⁴⁵.

En la *Estética*, su autor se hace una serie de preguntas, que reflejan un interés ontológico: ¿qué son el espacio y el tiempo?, ¿son entes reales?, ¿son sólo determinaciones o relaciones de las cosas? (cf. A23=B37-38). Tal como están planteados los interrogantes, Kant reconoce cuatro posturas sobre la naturaleza del

⁴² La intuición intelectual es propia de la mente divina, y se caracteriza por producir por sí misma el objeto de la intuición, es una visión creadora ajena al hombre (cf. B72). A partir de la distinción kantiana entre intuición derivada y originaria, Heidegger ha destacado el carácter finito del conocimiento humano (cf. *Kant y el problema de la metafísica*, p. 26 ss.).

⁴³ Cf. E. Burt, *Los fundamentos metafísicos de la ciencia moderna*, p. 98 ss.

⁴⁴ Cf. *Los principios de la filosofía*, Segunda parte, § 4. Así caracteriza Bergson esta postura de Descartes: "Puesto que la materia es idéntica a la extensión, todo lo que es extenso es materia. No hay, pues, espacio sin materia, no hay vacío en el Universo: lo que parece vacío está lleno de una materia más sutil" (*Leçons d'histoire de la philosophie moderne et contemporaine*. En *Cours III*, p. 80).

⁴⁵ Sobre la posición de Newton, Leibniz y Kant frente a la tesis cartesiana de identificación del espacio con la materia, cf. Álvaro López Fernández, "El espacio como ser real y el espacio de los fenómenos: algunas consideraciones en torno a la ontología del espacio y la naturaleza del fenómeno en Kant", pp. 127-133.

espacio y del tiempo: o son substancias, o accidentes, o relaciones -ya sean objetivas o subjetivas-.

Partidarios de la substancialidad son, por ejemplo, los atomistas⁴⁶. Por el contrario, en la *Óptica*⁴⁷ Newton describe el espacio como el *sensorium Dei*, es decir, como una especie de accidente de Dios, a través del cual conoce y dispone todas las cosas. Por último, Leibniz concibe el espacio y el tiempo como relaciones objetivas entre las mónadas⁴⁸. Ya sea por motivos lógicos, teológicos o filosóficos⁴⁹, Kant rechaza las tres primeras alternativas, y opta por la restante⁵⁰.

Es muy probable que la reflexión sobre las dos primeras antinomias de la razón es lo que haya conducido a Kant a elaborar su tesis acerca de la idealidad subjetiva del espacio y del tiempo, la cual ha sido expuesta por primera vez en 1770 en la *Dissertatio* titulada *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* [Sobre la forma y los principios del mundo sensible y del inteligible], escrita en ocasión de su incorporación como profesor ordinario a la Facultad de Filosofía de la Universidad de Königsberg.

En esta obra encontramos algunos elementos esenciales que pasarán a formar parte de la *Estética trascendental*. En primer lugar, la separación entre la *materia* y la *forma* del conocimiento⁵¹. Luego, la distinción de naturaleza entre la *sensibilidad* y el

⁴⁶ Cf. *Los filósofos presocráticos II*, pp. 284-285; Epicuro, *Obras*, p. 10; Lucrecio, *De la naturaleza de las cosas*, pp. 108-109. En su estudio sobre Lucrecio, Bergson expone su postura frente al espacio: “¿Cómo los átomos han formado el mundo en el que vivimos? Es necesario saber que estos átomos están dotados de un movimiento natural que los lleva a través del vacío infinito. Por eso colisionan, se entrec chocan, se aglomeran.... Así los cuerpos y las almas, los objetos y los mundos, están compuestos de átomos; los fenómenos de la naturaleza y los actos del pensamiento son movimientos de átomos, y no ha habido jamás, no habrá jamás sino átomos, vacío y movimiento” (“Extraits de Lucrèce avec commentaire, études et notes”. En *Mélanges*, p. 278). Sobre el vacío en Leucipo y Demócrito, cf. H. Bergson, “Histoire de la philosophie grecque”. En *Cours IV*, pp. 204-205.

⁴⁷ Cf. *Óptica*, pp. 345-346. Dice Bergson sobre esta posición: “Se puede considerar el tiempo y el espacio como dotados de una existencia objetiva y de una realidad independiente de nosotros. Es así que Clarke, discípulo de Newton, mantuvo con Leibniz una correspondencia que permanece célebre y en la cual se esfuerza por probar que el tiempo y el espacio son atributos de Dios, que son por consiguiente realidades objetivas” (“Quelques leçons complémentaires de philosophie et d’histoire de la philosophie”. En *Cours III*, p. 22).

⁴⁸ Cf. *Escritos filosóficos*, p. 573. Bergson presenta el planteo leibniziano en estos términos: “Se puede ahora sostener con Leibniz que el tiempo y el espacio no son cosas sino relaciones. Este filósofo ha definido el espacio como una relación de coexistencia y el tiempo como una relación de sucesión. No son realidades, pero la mónada pensante e imperfecta no puede representarse los fenómenos sin establecer entre ellos relaciones necesarias de sucesión o de coexistencia. El tiempo y el espacio son, pues, para él ideas confusas” (*op. cit.*, p. 23).

⁴⁹ Cf. G. Martin, *Kant. Ontología y epistemología*, pp. 23-27.

⁵⁰ En A284=B340, Kant plantea que el espacio consiste en relaciones (subjetivas).

⁵¹ Así, pues, al conocimiento sensible pertenece: una materia, que es la sensación, y por razón de la cual los conocimientos se dicen *sensitivos*, y una forma, por razón de la cual las

entendimiento⁵². Por último, la *aprioridad* del espacio y del tiempo⁵³, la cual funda la certeza apodíctica de la matemática pura⁵⁴. Por el contrario, hay dos tesis asumidas en el libro que luego Kant abandonaría: la convicción de que el intelecto puede acceder y conocer a los *noúmenos*⁵⁵, y la creencia de que Dios es el principio formal del mundo inteligible⁵⁶.

En la *Estética trascendental*, Kant termina de elaborar su novedosa concepción del espacio y del tiempo. Ya hemos señalado que, al ser nuestra sensibilidad receptiva, debemos ser afectados, en una primera instancia, por las intuiciones empíricas, generadas de alguna manera misteriosa por la cosa en sí⁵⁷. A su vez, el espacio y el

representaciones, aunque se den sin ninguna sensación, se dicen *sensibles*" (*La <Dissertatio> de 1770*, p. 81).

⁵² "La *sensibilidad* es la *receptividad* de un sujeto, por la que es posible que el estado representativo del mismo sea afectado de determinada manera por la presencia de algún objeto. La *inteligencia* es la *facultad*, por la cual es capaz de representarse lo que por razón de su condición no puede penetrar en sus sentidos. El objeto de la sensibilidad es lo sensible; y lo que no contiene sino lo que sólo puede ser conocido por la inteligencia, es lo inteligible. Lo primero se llamaba en las escuelas antiguas *fenómeno*; lo segundo, *noúmeno*. El conocimiento, en cuanto sometido a las leyes de la sensibilidad, es *sensible*, en cuanto sometido a las leyes de la inteligencia, es *intelectual* o racional" (*op. cit.*, p. 77).

⁵³ "1. La idea de tiempo no nace de los sentidos, sino que es supuesta por ellos... 5. El tiempo no es algo objetivo y real... 7. ...el tiempo es un principio formal, absolutamente primero, del mundo sensible... A. El concepto de espacio no es abstraído de las sensaciones externas... D. El espacio no es algo objetivo ni real, ni sustancia, ni accidente, ni relación, sino algo subjetivo e ideal..." (*op. cit.*, pp. 101-123).

⁵⁴ "Los cuales [espacio y tiempo], como no determinan nada de lo sensible en cuanto a su cualidad, no son objeto de ciencia sino en relación con la cantidad. Por esto, la *Matemática Pura* considera el espacio en la *Geometría*, el tiempo en la *Mecánica Pura*. A estos conceptos hay que añadir otro concepto, en sí intelectual, pero cuya actuación en concreto exige los conceptos subsidiarios de tiempo y de espacio (añadiendo sucesivamente y juntando uno a uno lo múltiple) es el concepto de número, de que trata la *Aritmética*. Según esto la matemática pura, que expone la forma de todo nuestro conocimiento sensible, es el órgano de todo conocimiento intuitivo y distinto" (*op. cit.*, pp. 95-96).

⁵⁵ "Lo pensado sensiblemente es representación de las cosas como ellas [se nos] aparecen, lo pensado intelectualmente como ellas son" (*op. cit.*, p. 79).

⁵⁶ Cf. Sección IV (*op. cit.*, pp. 131-143).

⁵⁷ Ésta es, al menos, la interpretación que sigue Bergson: "Kant se da las cosas en sí por un lado, por otro el pensamiento. Por una acción indefinible de la cosa en sí sobre el pensamiento se producen las intuiciones empíricas, elementos primeros de todo conocimiento" ("*Leçons sur la Critique de la raison pure*". En *Cours III*, p. 170). Es importante señalar, como hace Mario Caimi, que Kant "no ofrece una concepción unitaria de la sensación" ("*La sensación en la Crítica de la Razón Pura*", p. 109). Y si bien la lectura de Bergson es cuestionable a partir de algunos pasajes, hay otros que la sustentan. Dice Caimi: "Es innegable, sin embargo, que otros pasajes parecen señalar la cosa en sí en sentido propio como el origen de la afección.... Esta interpretación de la sensación es la clásica. Viene a decir que el fenómeno es el modo como se nos revela la cosa en sí, y que por tanto la percibimos inmediatamente a ésta, sólo que modificada por las condiciones de nuestro conocimiento. Nuestro conocimiento sensible nos da precisamente fenómenos de cosas en sí, a las que conocemos de este modo directamente. Ciertamente esto plantea el espinosísimo problema de la posibilidad de una afección por parte de la cosa

tiempo no son realidades absolutas, sino formas *a priori* de la sensibilidad, moldes a los cuales debe adaptarse el caos de sensaciones que recibimos. Así, resulta que nuestras intuiciones puras poseen idealidad trascendental (no poseen ninguna existencia fuera de nuestra sensibilidad) y realidad empírica (todo lo que nos es dado se presenta bajo estas formas⁵⁸) (cf. A28=B44). La conclusión que se desprende de todo esto, es que no podemos conocer las cosas tal como son, independientemente del espacio y del tiempo, sino únicamente desde una perspectiva humana: la sensibilidad nos pone en presencia de fenómenos ordenados espacio-temporalmente, por lo cual un conocimiento suprasensible, metafísico, de las cosas en sí, nos está vedado (cf. A42=B59). He aquí la explicación de Bergson:

Si el espacio y el tiempo son formas de nuestra sensibilidad, es decir condiciones necesarias bajo las cuales percibimos las cosas, si son cuadros en los que las sensaciones vienen a insertarse, formas a las cuales se pliegan para organizarse, para unificarse, la diversidad, la pluralidad de la materia proporcionada a la intuición, entonces el espacio y el tiempo están en nosotros y no en la realidad considerada en sí misma, no en las cosas en sí... De aquí una doble consecuencia: podemos afirmar del espacio y del tiempo que tienen una idealidad trascendental, y que tienen una realidad empírica.

1º La *idealidad trascendental* del espacio y del tiempo está demostrada. En otros términos, no podemos hacer un uso trascendente del espacio y del tiempo, no podemos poner las cosas en sí en el espacio ni en el tiempo. Las cosas en sí no son más extensas en el espacio que sucesivas o simultáneas en el tiempo; en este sentido, el espacio y el tiempo son puras representaciones que no tienen sino una idealidad trascendental...

2º La *realidad empírica*. El espacio y el tiempo tienen una realidad empírica. Kant entiende por esto que podemos y debemos afirmar la realidad del espacio y del tiempo desde el punto de vista de nuestra experiencia, porque una vez situados los objetos en el espacio, por ejemplo, no tienen más un valor relativo como el sonido, la luz, etc. Ellos toman un valor objetivo, devienen objetos de experiencia para todos los hombres. En otros términos, el espacio y el tiempo no son formas del conocimiento individual, sino del conocimiento humano en general. Gracias al espacio y al tiempo, las sensaciones que son por sí mismas personales, puramente subjetivas, son proyectadas afuera, objetivadas⁵⁹.

Concluimos este apartado haciendo referencia a uno de los principios fundamentales de la teoría kantiana del autoconocimiento, principio que no se encontraba en la

en sí, tal que se superponga a la causalidad natural, que con derecho pretende ser considerada como la única explicación posible de una sensación dada" (*op. cit.*, pp. 110-111).

⁵⁸ Refutando así el idealismo *dogmático* de Berkeley que reduce, según la lectura que hace Kant de sus escritos, el espacio y todos sus objetos a meras fantasías (cf. B274).

⁵⁹ *Op. cit.*, pp. 149-150.

disertación de 1770⁶⁰. Hemos señalado que el espacio y el tiempo son formas *a priori* de la sensibilidad. Sin embargo, estas intuiciones puras no tienen el mismo alcance: el tiempo posee una mayor universalidad que el espacio. Este último es la forma de todos los fenómenos del sentido externo, es decir que todos los objetos del mundo exterior son espaciales. A su vez, el tiempo es la forma del sentido interno, lo cual significa que todos nuestros estados psicológicos están sometidos a la forma temporal. Pero como todos los fenómenos externos se nos dan a través de representaciones, y las representaciones, en tanto determinaciones de la mente, son fenómenos del sentido interno, resulta que el tiempo es también forma de todos los fenómenos del sentido exterior (cf. A34=B50-51). Al respecto, Bergson hace el siguiente comentario, del cual se desprende que el tiempo no puede ser intuitivo exteriormente:

Kant reúne el espacio y el tiempo, los pone a los dos sobre el mismo plano, aunque una de estas dos formas sea más general que la otra. La sensibilidad comprende, en efecto, por un lado el sentido externo y por otro el sentido interno. Por el sentido externo, nos representamos los objetos como situados en el espacio. Por el sentido interno nos representamos nuestros estados internos como situados en el tiempo. Pero como las representaciones de las cosas exteriores no son conocidas por nosotros sino al devenir estados internos, el tiempo resulta así ser sea mediata, sea inmediatamente, la condición de todas nuestras representaciones. Hay, pues, diferencia de generalidad entre estas dos formas, pero no diferencia de naturaleza. Es por lo que la crítica que Kant instituye de estas dos formas es idéntica poco más o menos⁶¹.

En síntesis, en la exposición metafísica Kant muestra que el espacio y el tiempo no son conceptos empíricos sino intuiciones *a priori* de la sensibilidad; y en la exposición trascendental muestra que estas representaciones puras posibilitan el conocimiento sintético *a priori* que fundamenta filosóficamente a la geometría y a la aritmética con sus aplicaciones empíricas. Ahora bien, con la sensibilidad sola no se puede constituir conocimiento en sentido estricto. Es preciso, pues, que intervenga una facultad activa

⁶⁰ La distinción entre el espacio como forma del sentido externo y el tiempo como forma del sentido interno, es fruto de las reflexiones de Kant a partir de las objeciones emitidas por distintos autores con respecto al carácter ideal del tiempo. Dice Jorge Dotti: "Que aun luego de más de un decenio Kant aluda expresamente en la Estética trascendental a las opiniones de estos <hombres de visión penetrante> [A36-B54], parece indicar que tales reparos han tenido no poca incidencia en la elaboración de la doctrina definitiva. Kant se refiere concretamente a las objeciones de Lambert, Mendelssohn, Sulzer y, en menor medida, Schultz, dirigidas contra la *subjetividad* del tiempo" ("El tiempo en Kant: de la Disertación a la Estética Trascendental", p. 125).

⁶¹ *Op. cit.*, pp. 146-147.

que enlace la multiplicidad fenoménica inconexa. Ha llegado el momento entonces de analizar la espontaneidad de la mente.

1.4. La <Deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento>

Luego de la *Estética Trascendental* viene la *Lógica Trascendental*, que es caracterizada por Kant como la ciencia que determina el origen, la extensión y la validez de los conceptos puros del pensamiento en la medida en que están referidos a objetos reales (cf. A57–B81)⁶². En una primera división (la *Analítica Trascendental*) encontramos una sección fundamental para conocer la doctrina kantiana del autoconocimiento: nos referimos al segundo capítulo de la *Analítica* de los conceptos: “De la deducción trascendental de los conceptos puros del entendimiento”.

Al leer el curso dictado por Bergson de la *Crítica de la razón pura*, grande es la sorpresa y la desilusión al comprobar que el profesor sólo analiza la deducción metafísica de las categorías, y salta a la *Analítica* de los principios sin desarrollar la deducción trascendental. Quizá pensó que un estudio detenido de este complejo texto excedía la formación que exigía el liceo de sus alumnos. No obstante, los principales planteos que realiza Kant con respecto al sujeto en este segundo capítulo son tenidos en cuenta por Bergson, quien los sugiere al pasar en distintos pasajes de sus clases dedicadas al estudio de la *Crítica*, y en la lección 13 (“La conciencia”) de su “Curso de Psicología”⁶³, dictado en el liceo Henri-IV en el año escolar 1892-1893.

⁶² Así presenta Bergson la distinción entre lógica formal y lógica trascendental: “La lógica formal podría definirse, pues, la lógica de lo simple posible. ¿No ha dicho Leibniz además que el principio de no contradicción, que es el de la lógica formal no rige sino los posibles? Por el contrario, la lógica trascendental, tal como Kant la define y la entiende, es una lógica de lo real. En otros términos, Kant estima, cree que lo que llamamos la realidad, el conjunto de los objetos relacionados entre sí por leyes y que constituyen la naturaleza, está organizado por nuestro pensamiento, de tal manera que hay antes de esta lógica que es enseñada en las escuelas y que regula el uso de los principios formales de nuestro pensamiento una lógica viviente, aplicada espontáneamente por el espíritu. Nuestra experiencia en general, tal como ella parece ofrecerse primero cuando abrimos los ojos, es el resultado de este trabajo de elaboración. Ahora bien, el postulado de la lógica trascendental es que la lógica formal o lógica de lo posible no es sino un reflejo de la lógica trascendental o lógica de lo real. Cuando el lógico enumera las diversas formas de juicios, encuentra bajo una forma menos viviente, reducida a su esqueleto, por así decir, esta organización interior del pensamiento, que ha servido para relacionar los objetos entre sí y para constituir la experiencia. Si, pues, nosotros determinamos según las indicaciones de la lógica formal las diferentes maneras de juzgar, podremos encontrar, descubrir detrás de la clasificación de los juicios, una enumeración sistemática de los conceptos puros o categorías” (*op. cit.*, p. 157).

⁶³ En *Cours II*, pp. 284-311.

Ya en el Prólogo de la primera edición, Kant señalaba que estas páginas de la deducción trascendental son las que mayor trabajo le costaron (cf. AXVI), y es claro que su oscuridad y los malentendidos que generaron entre sus críticos, hicieron que él cambiara completamente el texto en 1787. Como ya hemos indicado, Bergson sólo tiene en cuenta en su exposición la segunda edición de la *Crítica*, y es por eso que no hace ninguna referencia a la doctrina de la triple síntesis, que ocupa un lugar fundamental en la edición de 1781 (cf. A97ss.)⁶⁴

La finalidad de esta sección radica en explicar cómo las categorías, aun surgiendo de la espontaneidad del entendimiento y siendo por tanto *a priori*, son sin embargo imprescindibles para la constitución de los objetos, y por consiguiente objetivamente válidas. Kant toma la noción de “deducción” de algunos juristas alemanes del siglo XVIII, y entiende por “deducción trascendental” el procedimiento que busca cerciorarse acerca de la legitimidad de la pretensión de verdad de los conocimientos *a priori*.

La estrategia argumentativa que sigue para probar esto se basa en que sin los conceptos puros no son posibles los objetos, y por consiguiente tampoco la experiencia, por lo cual es legítima la aplicación de las categorías en la experiencia⁶⁵. En otras palabras, lo que Kant busca establecer es que lo dado sensiblemente es incapaz por sí mismo de constituirse en una verdadera experiencia, en un mundo, y que requiere para lograrlo, por tanto, de la actividad sintética del entendimiento (cf. A93 - B126).

En la segunda edición de la deducción trascendental, Kant elabora un solo argumento pero articulado en dos partes. El objetivo es establecer la necesidad de las categorías, pero en una primera parte (§§ 15-21) en relación con los objetos de una intuición sensible en general, y, en una segunda parte (§§ 22-27) en relación con la sensibilidad humana. El primer paso se realiza <desde arriba>: desde la autoconciencia trascendental

⁶⁴ La preferencia por la segunda edición parece ser otra influencia de Boutroux, quien sostuvo: “En realidad, la diferencia de las dos ediciones no se refiere sino a la forma, más concisa, más exacta en la segunda edición” (*op. cit.*, p. 170).

⁶⁵ Según Bergson, Kant parte del presupuesto de que el conocimiento objetivo es un hecho: “Pero, se dirá, ¿qué nos garantiza que los materiales proporcionados, no se sabe cómo además, por la cosa en sí, se prestarán a las formas de la sensibilidad y a las categorías del entendimiento? Kant se da a las cosas en sí por un lado, por otro el pensamiento. Por una acción indefinible de la cosa en sí sobre el pensamiento se producen las intuiciones empíricas, elementos primeros de todo conocimiento. ¿Qué nos garantiza la obediencia, la docilidad de estas intuiciones a las leyes del entendimiento? A esta cuestión, la respuesta de Kant es muy simple: el conocimiento existe, es un hecho; luego, es posible. Y puesto que el conocimiento es una organización de los datos de la intuición por el entendimiento en el espacio y en el tiempo, podemos concluir de la realidad del hecho su posibilidad” (“Leçons sur la *Critique de la raison pure*”, En *Cours III*, pp. 169-170).

y su actividad sintética a través de las categorías, y el segundo <desde abajo>: desde lo múltiple de la intuición empírica y su necesidad de unidad.

Dado que Bergson no nos ofrece su análisis de este pasaje, puede ser útil para tener un parámetro hermenéutico, recurrir en una primera instancia a Boutroux quien, sin detenerse en un estudio exhaustivo del texto, señala los que considera los seis momentos fundamentales de la deducción trascendental. Su lectura, influenciada por el neokantismo como ya hemos indicado, apunta a explicar cómo los conceptos puros pueden aplicarse de tal modo que fundamenten filosóficamente la física newtoniana.

La deducción trascendental está dominada por una de las ideas que han ejercido la mayor influencia sobre las investigaciones de Kant, por la idea que él se hace de la significación de los trabajos de Newton. De igual modo que Euclides había hecho de las matemáticas una ciencia perfecta, así Newton ha constituido la física como ciencia. Gracias a él, sabemos que es posible adquirir, relativamente a los fenómenos de la naturaleza misma, un conocimiento concreto, teniendo el mismo carácter rigurosamente científico que las demostraciones de los matemáticos. Es Newton quien plantea a Kant el problema de la deducción trascendental. Este problema consiste en demostrar la posibilidad de la experiencia como conocimiento. Se trata de encontrar, en las categorías tales como las da la deducción metafísica, la condición necesaria y suficiente de la experiencia tal como aparece en Newton⁶⁶.

Boutroux comienza su exposición siguiendo, por así decir, un orden descendente, y por eso en el primer momento establece la instancia más elevada, es decir, el *yo pienso* como fundamento unitario de la objetividad:

Descartes lo ha dicho: el punto de partida necesario de todo conocimiento, es decir de toda afirmación de existencia, es el *Cogito*. Yo pienso, tal debe ser nuestro punto de partida; esta afirmación es la condición de todas las otras. No puedo decir que veo una cosa si a una percepción no uno el <yo pienso>. El <yo pienso> debe necesariamente poder acompañar todas mis representaciones

Del *Cogito* Descartes ha extraído *sum*. Nosotros buscamos algo más remoto en apariencia. Buscamos la existencia objetiva. Queremos poder decir: *Cogito, ergo res sunt*

Esto parece extraño, y sin embargo es así. Hay más: según Kant, *Cogito, ergo sum* es ilegítimo, mientras que su deducción va a establecer la proposición *Cogito, ergo res sunt*. La cuestión solamente es saber en qué sentido⁶⁷.

⁶⁶ *Op. cit.*, p. 93.

⁶⁷ *Op. cit.*, p. 94.